CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO *ESSE SUBSISTENS* *

I

EL CONOCIMIENTO

1. — La maravilla del conocimiento.

El conocimiento es una actividad única, singular que no tiene parangón en todo el orden natural. "Sólo la naturaleza intelectiva tiene fin en sí misma en el universo; las otras cosas son por ella (...)". "Cada substancia intelectiva es en cierto modo todas las cosas, en cuanto es comprehensiva de todo el ser en su intelecto".[1]

Mientras en el plano natural, los objetos se juntan y forman un compuesto substancial o accidental, en el conocimiento el sujeto y el objeto se unen en un solo acto sin mezclarse: el objeto está en el acto del sujeto cognoscente, pero como realmente distinto de él. Hay una identidad intencional: "Intelligens in actu est intellectum in actu", *"el entendimiento en acto es lo entendido en acto" dice Santo Tomás; se identifican en un solo acto, pero sólo intencionalmente, es decir, como realmente distintos entre sí: sujeto y objeto coexisten en un mismo acto, como realmente distintos. O como dice Juan de Santo Tomás: el conocimiento "est fieri aliud in quantum aliud", "es hacerse otro en cuanto otro" o distinto del sujeto cognoscente.*

Y en esta identidad intencional el entendimiento puede abarcar en su acto todas las cosas distintas de él: "intellectus quodammodo fit omnia", "el entendimiento en cierto modo se hace todas las cosas".[2] *Cosa que ningún ser material puede realizar; ni siquiera el conocimiento sensitivo, que no es espiritual, por depender de un órgano material.*

Esta aprehensión del objeto presente en el acto cognoscente, como realmente distinto de él, nada tiene que ver con un cuadro, retrato o esquema, en que las cosas están representadas en ellos, pero no aprehendidas por los mismos, y mucho menos conscientemente. Reducir el conocimiento a una ima-

---

* Aunque en los editoriales del año 1988 nos hemos ocupado del problema: "La Naturaleza del conocimiento humano y la significación de la abstracción en Santo Tomás", nos ha parecido oportuno volver sobre el tema con nuevos aspectos en este trabajo, que fue expuesto en la Asamblea General del IX Congreso Internacional Tomista de la Academia Pontificia Romana de Santo Tomás de Aquino, en Roma, el día 26 de septiembre de 1990.

[1] *C.G.*, 112; *De Ver.*, 2,2., y *C.G.*, I. 113.

[2] *C.G.*, I. 112 y III, 59.

gen es materializarlo y privarlo de su especificidad propia: la presencia consciente del objeto en el acto cognoscente del sujeto, como realmente distinto de él.[3] *Por eso, veremos más adelante que el conocimiento es* esencialmente inmaterial o acto *en oposición a la potencia pasiva.*

El problema del conocimiento es, pues, un problema fundamental de la filosofía. De la determinación de su naturaleza y de su alcance depende toda la filosofía. Los múltiples sistemas filosóficos tienen sus consecuencias y su raíz en la solución de este arduo y grave problema. De ahí la importancia de darle la solución debida.

La dificultad proviene de que el conocimiento no es una realidad material, trasciende todo y está más allá del ámbito material. Ya dijimos que cuando dos realidades materiales se juntan forman un compuesto substancial o accidental.

Por otra parte, la materia recibe pasivamente las determinaciones. En este sentido, el conocimiento es una realidad nueva, fuera de todo el orden material, y cualquier intento de materializarlo lo desnaturaliza y conduce a conclusiones absurdas.

Ahora bien, todo lo contrario al orden material acaece en el conocimiento: el sujeto y el objeto se unen en un mismo acto, sin mezclarse ni identificarse realmente. En el mismo acto del sujeto está presente de un modo consciente otro ente como ob-jectum *o distinto de él. Esta presencia del objeto distinta en cuanto objeto en el acto cognoscente es lo que se llama* identidad intencional: *identidad de un acto en que sujeto y objeto coexisten sin mezclarse ni identificarse realmente, es decir, como realmente distintos entre sí y de una manera consciente.*

De aquí que el conocimiento sea una realidad inmaterial, como veremos más detalladamente más adelante, no por destrucción de la materia —a la manera de Sartre y de otros filósofos contemporáneos— sino por superación, por colocarse por encima de toda materia y carecer del carácter potencial pasivo de ésta.

El acto de conocimiento se constituye por una superación de la limitación de la materia, de su pasividad o potencia, por un enriquecimiento del acto o del ser. En el acto de ser del sujeto cognoscente hay acto también para conferirlo al objeto. Sujeto y objeto coexisten, como realmente distintos y de un modo consciente en un mismo acto. Esta identidad del acto del sujeto y del objeto, como realmente distintos, es lo que dijimos se llama identidad intencional, que se opone a una identidad real, porque en la identidad intencional del sujeto y objeto están identificados en un mismo acto, pero como realmente distintos entre sí. Esta identidad intencional en que esencialmente consiste el conocimiento tiene su origen en esta riqueza del ser o existencia,

---

[3] C.G., I, 112. Cfr. OCTAVIO N. DERISI, "El acto constitutivo del conocimiento y de la cognoscibilidad o verdad", SAPIENTIA, p. 97 y ss., 1987, pp. 97 y ss. También en un número anterior de SAPIENTIA *la intencionalidad.*

en una "super existencia", como dice Maritain, del sujeto cognoscente que tiene capacidad para otorgarla al objeto como objeto o ser distinto del propio.

En la medida del grado de inmaterialidad o superioridad del acto, se acrecienta el grado del conocimiento, de capacidad del albergar en el seno del acto del sujeto más objetos u objetos más inmateriales y universales, superiores a la materia. Por eso, cuando la independencia de la materia es total, es decir, espiritual, *el ámbito del sujeto para dar cabida en su seno es infinito: el sujeto es capaz de abarcar en su acto de ser todo el ser distinto del propio, como tal, en todo su ámbito. Como dice Santo Tomás "El entendimiento de alguna manera se hace todas las cosas" es decir, es capaz de abarcar en su seno todas las cosas de una manera intencional. Por su espiritualidad el entendimiento es capaz de abarcar en su acto todas las cosas como realmente distintas del propio.*

De ahí la dificultad de penetrar en la esencia inmaterial y espiritual o totalmente inmaterial de la inteligencia, del conocimiento.

Muchas veces se lo deforma materializándolo como si consistiera en una imagen o en un cuadro o en un esquema de una realidad distinta de él. Se lo separa así de la realidad conocida, con lo cual se destruye el conocimiento: presencia del objeto en el sujeto cognoscente, de un modo no real, pero sí intencional.

En otras ocasiones –también materializándolo– se separa en el acto del conocimiento el objeto del sujeto, como si esta realidad del objeto no estuviera en el acto mismo del sujeto, sino enfrente a él. Este es el origen del llamado "problema del puente": *¿cómo puedo saber que a mi acto de entender –puro sujeto– responde un objeto distinto y separado de él? Es un planteo de un falso problema inexistente, que comienza con una deformación del conocimiento materializándolo, porque éste no es una imagen de algo que está fuera de él, sino la unión intencional en un mismo acto de sujeto y objeto. Lo grave es que aun posiciones espiritualistas como la de Descartes, proponen el problema del puente, separando el sujeto cognoscente del objeto conocido.*

Todo el problema del conocimiento está en tener conciencia de la identidad intencional de sujeto y objeto en un mismo acto cognoscente. No hay conocimiento sin identidad intencional en un mismo acto de sujeto y objeto. No hay sujeto cognoscente sin objeto conocido. Todas las posiciones falsas del conocimiento tienen su raíz en el desconocimiento de esta realidad singular –única– de la identidad intencional de sujeto y objeto, constitutiva o esencial del conocimiento. Precisamente porque es única, singular –espiritual– es tan fácil de deformarlo en esta forma: cómo sé yo que a mi acto de inteligencia responde una realidad distinta y separada de él. Como muy bien dice Husserl refiriéndose a este carácter intencional del conocimiento, no hay nóesis *–sujeto– sin* noema *–objeto– el conocimiento es un acto que encierra en su unidad el sujeto y el objeto realmente distintos.*

Para entender mejor esta realidad única del conocimiento es indispensable penetrar en su esencia constitutiva que es la inmaterialidad o superación de la potencia de la materia o, en otros términos, el acto.

2. — El conocimiento, constituido por la inmaterialidad

Aunque de este tema nos hemos ocupado ampliamente en otros trabajos,[4] *queremos referirnos a él brevemente para la integridad de esta monografía.*

La inteligencia es un conocimiento enteramente inmaterial o espiritual y, por eso, es capaz de aprehender el ser formalmente tal.

Más aún, porque es capaz de aprehender el ser formalmente tal que abarca toda la realidad, es espiritual. Si la actividad intelectiva dependiera de un órgano material como los sentidos, no podría tener un objeto sin límites, infinito, como el ser formalmente tal.[5]

Por la inmaterialidad el conocimiento es intencional. Los objetos materiales cuando se juntan forman un compuesto substancial o accidental. En cambio, hemos dicho, desde el principio, que el conocimiento se constituye en un acto, en que el sujeto y objeto coexisten como distintos, es decir, intencionalmente, o sea, sin mezclarse ni formar un compuesto. Es precisamente lo que constituye la intencionalidad, *esencia y constitutivo del conocimiento.*[6]

Ya en los sentidos hay cierto grado de inmaterialidad, imperfecta, no espiritual, porque depende del órgano corporal. Pero gracias a esa inmaterialidad imperfecta, a la superioridad sobre la materia de la forma o acto esencial, es capaz de albergar en el seno de su acto el objeto distinto de él. Pero con la limitación mencionada de no de-velar el ser formalmente tal —dado pero oculto en su objeto formal— ni la consiguiente dualidad intencional expresa de sujeto y objeto.

Pero cuando la inmaterialidad logra ser total o perfecta, es decir, espiritualidad, *entonces el* ser *se de-vela en su formalidad propia y en toda su amplitud infinita.*

Por eso la inteligencia es espiritual, porque el de-velar el ser en toda su amplitud, llegando a conocer el mismo Ser en sí de Dios, implica no estar limitada por ningún órgano material.[8]

3. — La cognoscibilidad también constituida por la inmaterialidad.

No sólo el conocimiento, también la cognoscibilidad o verdad se constituye y de-vela en la medida de su inmaterialidad. Así, en el conocimiento sensitivo la forma o acto esencial es el objeto cognoscible, porque supera a la materia primera.

---

[4] Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología, II Gnoseología,* C. V, *Ser, entender y acto,* y cap. XXIII, III, *La inmaterialidad o el acto constitutivo del conocimiento.*

[5] *C.G.*, I, 41; III, 59; I.42; *De Ver.*, 22,10. *Com. In De An.*, III,4. 4,24 y ss., Lec. 7., 680.

[6] *S. Th.*, I, 14,1.

[7] *De Ver.*, 2,2.

[8] *S. Th.*, I, 75,2.

Y la forma o acto espiritual, despojada de toda materia que lo limite –por abstracción, como veremos después– es inteligible en acto, aprehensible formalmente como tal, como ser u objeto trascendente.

Ahora bien, la inteligencia es enteramente inmaterial o espiritual por su objeto enteramente inmaterial, el ser formalmente tal, que lo abarca todo: "quodammodo fit omnia", en cierto modo, se hace todas las cosas.

Por eso, por su espiritualidad, está en acto de conocer y en acto de ser conocida, es decir, tiene conciencia de sí: *ser sujeto y objeto a la vez. Ningún objeto material puede volverse totalmente sobre sí, y menos conscientemente. En la conciencia todo el sujeto cognoscente es todo el objeto conocido, en una identidad intencional perfecta, la* redditio completa, *que llama Santo Tomás.*[9] *La cual supone la espiritualidad.*[10]

He aquí cómo este tema de la inmaterialidad cognoscitiva y cognoscibilidad o verdad, está expuesta en un texto célebre de Santo Tomás: "Una cosa se encuentra perfecta de doble manera. De un primer modo según la perfección de su existir, que le conviene según la propia especie. Pero porque el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por eso en cualquier cosa creada tanto falta de la perfección pura a cada perfección habida en otra cosa, cuanto más perfectamente se encuentra en otras especies; de tal manera que la perfección de cualquier cosa en sí considerada sea imperfecta como parte de toda la perfección del universo, la cual resulta de las perfecciones de cada una de las cosas, reunidas entre sí. Por lo cual para que existiese algún remedio para esta imperfección, se da otro medio de perfección en las cosas creadas, según que la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra cosa, y esta perfección es del cognoscente en cuanto cognoscente; porque alguna cosa es conocida por el cognoscente, en cuanto la cosa conocida se encuentra de algún modo en el cognoscente; y por eso en el libro III De Anima *(8, 4, 31 d. 21; Lec. 13 del Comentario de Santo Tomás) se dice que el alma es en cierta manera todas las cosas porque es capaz de conocerlas todas. Y según este modo es posible que en una cosa exista la perfección de todo el universo. Por lo cual esta es la perfección suprema que puede alcanzar el alma según los filósofos, el que en ella sea descripto todo el orden del universo y de sus causas; en lo cual también pusieron el último fin del hombre, que según nosotros estará en la visión de Dios (...). Pero la perfección de una cosa no puede existir en otra según el determinado existir que tenía en aquella cosa, y por eso para que sea capaz de existir en otra cosa, es necesario considerarlo sin aquellas cosas que son capaces de determinarla. Y porque las formas y las perfecciones de las cosas son determinadas por la materia,* de ahí el que una cosa sea cognoscible en cuanto se separa de la materia; *de donde es necesario que también aquello en que se recibe la perfección de tal cosa sea inmaterial; porque si fuese material, la perfección recibida estaría en él según algún existir determinado; y así no estaría en él en cuanto cognoscible, a saber en cuanto la perfección existente de uno es capaz de existir en otro. Y por eso erraron*

9 *De Ver.*, I, 9.
10 *Ve Ver.*, 2,2, ad 2; y S. Th., I, 75,2.

los antiguos filósofos, que defendieron que lo semejante es conocido por lo semejante, creyendo que en cuanto conoce todas las cosas el alma esté constituida naturalmente por todas las cosas: para que la tierra conociese a la tierra, el agua al agua, y así de las demás cosas. Porque pensaron que la perfección de la cosa conocida tiene en el cognoscente un existir determinado, en cuanto tiene un existir determinado en la propia naturaleza. Pero la forma de la cosa conocida no es recibida de este modo en el cognoscente, por lo que el Comentarista (de Aristóteles, es decir, Averroes), dice en el III De Anima, *que no es el mismo el modo de recepción por el que las formas son recibidas en el entendimiento posible y en la materia primera, porque es preciso que en el entendimiento cognoscente una cosa, sea recibida inmaterialmente; y por eso vemos que en las cosas se encuentra la naturaleza del conocimiento según el orden de su inmaterialidad: porque las plantas y las otras cosas inferiores a ellas nada inmaterial pueden recibir, y por eso están privadas del conocimiento, como es manifiesto por el libro III* De Anima *(12, 4, 24 a 17); en cambio, el sentido recibe las especies (o formas) sin materia pero en condiciones materiales; el entendimiento empero, las recibe depuradas aun de estas condiciones materiales. De este modo semejante es también el orden de las cosas cognoscibles: porque las cosas materiales, como dice el Comentarista, no son inteligibles sino porque nosotros las hacemos inteligibles, porque son inteligibles sólo en potencia; pero llegan a ser inteligibles en acto por la luz del entendimiento agente, así como los colores llegan a ser visibles por la luz del sol; pero las cosas inmateriales son inteligibles por sí mismas; de donde que sean más conocidas según su naturaleza, aunque menos conocidas para nosotros. Por consiguiente, como quiera que Dios está en el extremo de la separación (o independencia) de la materia, y está enteramente libre de toda potencialidad, síguese que El es el máximo cognoscente y el máximo cognoscible; de donde a su naturaleza en cuanto tiene realmente el existir, en esa misma razón le compete la razón de cognoscibilidad. Y porque según esto también Dios es cuanto que por naturaleza es para sí, también conoce en cuanto su naturaleza es máximamente cognoscitiva, por lo cual Avicena en el libro VIII de la Metafísica dice que El mismo es entendedor y aprehensor de sí mismo, porque su esencia, despojada de toda materia, es la cosa que es él mismo".*[11]

4. – La superación de toda potencia: el Acto puro infinito de Ser y Entender

La inmaterialidad total o espiritual de la inteligencia humana –y en general, de todo ser creado– posee aún una limitación proveniente de la esencia, que coarta el acto de ser o existir. Por eso, en la espiritualidad de la inteligencia humana hay dos limitaciones.

Primeramente, la inteligencia no está en acto de entender, no es su acto de entender o intelección, ha de pasar de la potencia al acto para lograrla. Esta limitación afecta a la actividad de todos los seres creados. Todos han de

[11] *De Ver.*, 2,2,. Cfr. S. *Th.*, I, 14,1; y *C.G.*, I, 44.

pasar de la potencia al acto de su actividad. Ningún ser creado o participado se identifica con su actividad. Es una verdad empírica universal.

Pero además este modo de obrar de los seres participados, el ser inteligente en nuestro caso, es también una verdad a priori, *que no podría ser de otro modo. En efecto todo acto implica el acto de ser. El acto de ser* "est actus omnium actuum", *dice Santo Tomás, "el acto de ser es el acto de todos los actos". Sin el acto de ser no existiría acto alguno. Todas las cosas* son por el acto de ser. *De modo que el acto de entender, como todo acto, implica el acto de ser. Pero el acto de ser de las creaturas no se identifica con su acto de obrar, con el acto de su actividad; sino que lo llega a hacer y tener contingentemente. También la inteligencia llega a tener el acto de entender. Porque si el acto de ser de la creatura se identificara con el acto de ser —sin el cual no sería— sería el Ser de Dios. En el caso de la inteligencia si el ser inteligente se identificara con su acto de entender, como éste se identifica con el acto de ser, sería el Acto de Ser, sería Dios. Por eso, como sintetiza Santo Tomás;* "nulla creatura est inmediate operativa" *"ninguna creatura es inmediatamente operativa", es decir, no tiene su ser identificado con su obrar, debe pasar de la potencia al acto para realizarlo y poseerlo.*

Esta limitación proviene precisamente, de que la creatura o ser participado se constituye con la composición de esencia y acto de ser.[12] *Ninguna creatura es su acto de ser. De esta composición proviene la limitación de ser, por la esencia esencialmente limitada y también la contingencia: poder tener o no el acto de ser, con el cual no se identifica.*[13] *Y por eso la inteligencia no es su acto de entender, porque de ser así, sería el acto de ser implicado en el acto de entender y sería Dios.*

La segunda limitación del ser espiritual creado proviene también de la composición de esencia y acto de ser o existir. Por esta composición el ser inteligente participado es finito, está limitada por su esencia y, consiguientemente, no se identifica realmente con los demás seres.

Por eso, la identidad de sujeto y objeto en el entender del hombre —y, en general, de las creaturas— es sólo intencional, el sujeto y el objeto son realmente distintos, pero coexisten como distintos en un mismo acto. Cuando Santo Tomás dice: "Intelligens in actu est intellectum in actu", "El entendimiento en acto es lo entendido en acto", se refiere a la identidad intencional.

Cuando se llega al Ser sin composición de esencia y acto de ser, al Ser en sí o Acto puro de Ser de Dios, desaparecen estas dos limitaciones: 1) El Ser es su Entender, 2) y el Entender de Dios se identifica infinita y realmente con su Acto infinito de Ser o Verdad.

Ser infinito y Entender infinito están realmente identificados en Dios. Todo Ser o Verdad —identificados en el orden trascendental—, está infinitamente entendida con el Entender infinito realmente identificado con ella.

---

12 *De Ente et Es.*, C. V.
13 *Ibid.*

En el plano trascendental infinito de Dios, no hay Ser o Verdad que no esté realmente entendida e identificada realmente con el Entender infinito divino, y no hay Entender que no esté realmente identificado con toda Verdad.[14]

5. – Fundamento divino del conocimiento humano

Esta identidad real de todo ser o verdad –Ser o Verdad infinita– con todo entender –Entender infinito– en Dios es el fundamento metafísico último de la identidad intencional de sujeto y objeto –entender y verdad– del conocimiento humano.

Al descender de Dios por participación ejemplar, las esencias, y por participación eficiente, el ser real, esencia y acto de ser se distinguen realmente y se realizan de un modo finito.[15]

También el entender espiritual del hombre –y, en general, de toda creatura– se realiza de un modo finito y realmente distinto de las esencias y de los seres creados conocidos.

Pero tanto las esencias y actos de ser finitos –participación de la Verdad y el Amor divinos– como entender finito humano –por participación del Entender divino– están impregnados del Ser y Entender de Dios, del que participan y, por eso, están hechos aquéllos para éste, y éste para aquéllos. Y así se encuentran en la unidad intencional de verdad u objeto con el acto intelectual del sujeto, se vuelven a unir no real sino sólo intencionalmente el ser y el entender, del objeto con el sujeto, pero precisamente porque en su Origen divino están realmente identificados, y son participación de la identidad divina del Ser o Verdad y Entender.

La ordenación esencial del entender para acoger en su acto la verdad del objeto distinto de él, esta ordenación de la verdad del objeto para ser aprehendido por el acto de entender, como realmente distinto de él, la unidad intencional del acto intelectivo, que une el sujeto con el objeto, el entender con la verdad dentro de él, en la unidad intencional del acto, se funda, en definitiva, en la identidad real de Ser o Verdad infinita y Entender infinito de Dios.

Pero ahora vamos a llegar a la misma conclusión con un análisis ascendente del acto mismo de entender.

(*Continuará*)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

14 *De Ver.*, 2,2.

15 Cfr. OCTAVIO N. DERISI, *Estudios de Metafísica y Gnoseología, Metafísica*, C. IV., p. 25 y ss., Educa, Buenos Aires, 1984.

CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO *ESSE SUBSISTENS*

II

CONOCIMIENTO SENSITIVO Y CONOCIMIENTO INTELECTIVO

6. — Necesidad de la unidad del conocimiento sensitivo con el intelectivo

Al comienzo de este trabajo nos hemos referido al conocimiento sensitivo e intelectivo.

Lo importante es ver cómo ambos conocimientos son necesarios para alcanzar la aprehensión intencional del ser real trascendente. Y cómo el desconocimiento o deterioro de esta colaboración ha llevado a múltiples errores sobre el alcance del conocimiento humano.

Porque el conocimiento sensitivo, como intuitivo que es —según vimos al principio— aprehende inmediatamente *el ser trascendente, bien que sin de-velarlo en su formalidad de* ser. *Sin el conocimiento sensitivo no habría aprehensión del ser real trascendente, porque la inteligencia carece de ideas innatas ni las recibe directamente de Dios.*

Pero para de-velarlo y alcanzarlo en su formalidad propia de ser, *que es inmaterial, se requiere la intervención de la inteligencia espiritual.*

7. — El punto central del problema del conocimiento objetivo

Porque la aprehensión del objeto trascendente en el seno del acto cognoscente se realiza por la conjunción de dos conocimientos: el sensitivo y el intelectivo, que conviene distinguir con cuidado y explicar también con precisión cómo se juntan y colaboran para constituir el conocimiento humano.

El modo como se conjugan y colaboran entre sí estos dos conocimientos es un punto difícil y esencial para explicar la objetividad del conocimiento.

Esta conjunción se realiza mediante la abstracción. *A ella nos referiremos con detención y precisión más adelante porque ahí está el punto central para explicar el alcance del objeto o ser trascendente en el acto intelectivo, es decir, el* Intelectualismo Realista *o* Realismo Intelectualista *que es el propósito de este trabajo.*

El desconocimiento de la conjunción de los dos conocimientos mediante la abstracción condiciona a la mayor parte de todos los errores sobre el alcance y valor del conocimiento, según veremos luego.

8. — Falsas posiciones respecto al conocimiento humano

El conocimiento humano se verifica por la conjunción del conocimiento sensitivo —que aporta el ser trascendente velado— con la inteligencia que lo de-vela por la abstracción según veremos luego.

Pero antes veamos las falsas posiciones al respecto ya por exaltación del conocimiento sensitivo con deterioro o negación del intelectivo, ya por exaltación del conocimiento intelectivo con deterioro o negación del conocimiento sensitivo.

A. — Negación o deterioro del conocimiento intelectivo por el sensitivo

En esta posición se colocan el sensismo, el empirismo, el positivismo y el neopositivismo lógico matemático en diversos planos de la filosofía: gnoseológico, psicológico y lógico.

Todos estos sistemas sostienen que el conocimiento es puramente sensitivo o, si hablan de la inteligencia, ésta no supera el objeto de aquél.

a) El Empirismo

El empirismo toma cuerpo sobre todo en el siglo XVII y XVIII con Locke, Berkeley y Hume.

Para Locke la inteligencia sólo une, separa o combina los datos de los sentidos, pero no posee un objeto propio superior a ellos. No aprehende el ser trascendente a los fenómenos.

Berkeley niega el mundo material —idealismo acosmístico—. *Los datos de este mundo inexistente son imágenes o fenómenos impresos por Dios en nuestra conciencia para darnos la ilusión de que el mundo existe. Como cristiano, el obispo anglicano, contra la lógica de su sistema, empirista, admite el principio de causalidad para explicar estas impresiones.*

David Hume desarrolla el empirismo hasta sus últimas consecuencias: sólo aprehendemos impresiones fuertes y débiles —objetivas y subjetivas— pero no el ser objetivo ni subjetivo de los mismos. Unicamente aprehendemos fenómenos o apariencias subjetivas y objetivas. Tampoco aprehendemos la causa y sus principios. Unicamente asociamos impresiones sucesivas —vg. sol y calor— como si una causara la otra. Pero en realidad la causalidad no es aprehensible por los sentidos. La causalidad es una "creencia" o ilusión de que un ser causa otro.

En definitiva, para Hume —el más lógico de los empiristas— estamos encerrados en dos series de fenómenos fuertes y débiles, destituidas de ser, que nos dan la "creencia" o ilusión del ser trascendente e inmanente.

b) El Positivismo

Se inicia en el siglo pasado con Comte, Spencer Littré y otros. El positivismo quiere atenerse a los hechos. Pero entiende por hechos los datos de la experiencia sensitiva. Los hechos de la vida espiritual son explicados por teorías a base de los hechos sensitivos. Por eso al fin el positivismo deja de ate-

nerse a los hechos sensitivos para explicar los hechos de la vida espiritual con teorías elaboradas, que atentan contra la realidad de los hechos de la vida espiritual.

Por eso Husserl, que distingue entre los hechos de la vida sensitiva y los de la vida intelectiva dice que el verdadero positivista es él, según la verdadera fenomenología.

En el plano psicológico Wundt ha intentado lo mismo, sustituyendo el alma y la vida intelectiva por meros hechos psicológicos sensitivos. Stuart Mill intenta explicar la lógica por hechos psicológicos sensitivos. No hay esencia, vg. hombre. Unicamente hay experiencia de seres parecidos a los que llamamos hombres. Si algo no puede explicarse por meros hechos empíricos es la lógica, que se basa en conceptos y principios racionales. La explicación del silogismo de Stuart Mill resulta ridícula. El silogismo se funda en una esencia idéntica a dos términos vg. hombre que une a Juan con animal. Por eso, Croce dice de esta lógica que es "célebre por su inmerecida celebridad".

c) El neopositivismo *renueva y agrava el positivismo clásico. Sólo se atiene a los hechos sensitivos "verificables", es decir, que pueden ser aprehendidos por varios sujetos a la vez. Por eso, un hecho empírico sensitivo, una emoción, no sería objeto de la filosofía.*

d) El neopositivismo matemático

Añade la matemática como un apriori extrínseco a los hechos, como un mero instrumento para manejarlos con rigor, pero sin superar el empirismo de los hechos sensitivos mismos.

e) Crítica a todos los sistemas que sólo se atienen a los datos sensitivos

De una manera u otra todos estos sistemas: sensimo, empirismo, positivismo, positivismo lógico matemático, coinciden en atenerse a los hechos de la experiencia, es decir, a los fenómenos sensitivos, y en negar en el conocimiento humano la intervención de la inteligencia espiritual con un objeto propio que es el ser. *Ya dijimos que los que hablan de inteligencia como Locke la reducen a un sentido superior, que manipula los fenómenos para unirlos, separarlos o construirlos, pero negándole su objeto formal, que es el* ser trascendente *a tales hechos. No supera el plano de los fenómenos.*

Reducido todo el conocimiento a los hechos sensitivos, despojados de ser, solo resta un inmanentismo fenoménico. *El hombre queda encerrado en un mundo de fenómenos sin ser, que, en definitiva, es un inmanentismo nihilista.*

Además hay que advertir que todos estos sistemas empiristas no se pueden formular sin contradicción, pues sólo la inteligencia es capaz de expresarlo. Los animales que sólo viven de experiencia sensitiva no la pueden expresar por carecer de inteligencia. No son empiristas. Los empiristas son los hombres, que gracias al uso y valor de la inteligencia para aprehender el ser que ellos niegan pueden expresar su falso sistema. Sólo por la inteligencia puede expresarse cualquiera de estos sistemas y así sólo con la consiguiente contradicción. Si no pudieran pensar con la inteligencia no podrían expresar su empirismo y deja-

rían de ser filósofos empiristas. El empirismo puro de los animales no puede ser filosofía empirista.

B. — Deterioro del conocimiento intelectivo por el deterioro del conocimiento sensitivo

f) Por el otro extremo, el racionalismo superespiritualista *se atiene al valor de la inteligencia con la negación o deterioro del conocimiento sensitivo.*

De este modo pierde el contacto necesario con la realidad existente únicamente accesible a través de los sentidos.

El entendimiento carece de ideas innatas. Es "tanquam tabula in qua nihil scriptum est", *como una "tabla en al cual no hay nada escrito".*

Por eso es pasivo, necesita ser determinado por los objetos, que le llegan a través de los sentidos, mediante la abstracción de sus datos, como veremos más adelante.

La prueba de esta carencia de ideas innatas es que cuando se está privado desde nacimiento de uno de los sentidos, no se tienen ideas de esos objetos. El racionalismo, por consiguiente, intenta llegar a la realidad por un camino inaccesible por sola la inteligencia o por otros medios que no existen.

Así, Platón *cree que el alma —a la cual reduce el hombre— ha contemplado las "ideas" en una preexistencia. Las ideas, pues, del entendimiento humano son infundidas en el alma en la contemplación en las "ideas" de una preexistencia. Los sentidos, que también participan de esas ideas, despiertan esas ideas, que están dormidas en la inteligencia humana. En realidad la inteligencia no adquiere ideas o conocimientos nuevos, solamente recuerda y reaviva sus ideas innatas.*

Ahora bien, esta concepción de una preexistencia del alma es completamente arbitraria. Además, supone otro error, a saber que el alma es una substancia completa, un espíritu encerrado en el cuerpo. El cuerpo no forma parte del hombre. Ahora bien la experiencia enseña que los sentidos son los medios del conocimiento y que sin ellos la inteligencia no tiene ideas ni puede conocer.

Descartes *sostiene que Dios infunde las ideas en el alma formalmente tales o sólo virtualmente, dándole al alma una capacidad de crearlas por sí sola. Por eso también, por prescindir de los sentidos en la formación de las ideas, Descartes reduce todo el conocimiento —intelectivo y sensitivo— a un conocimiento espiritual de sola el alma. De ahí también la consecuencia cartesiana de que el alma es una substancia completa que se basta a sí misma. De aquí que las ideas son imágenes de un mundo con el cual no tienen contacto directo. Y entonces ¿cómo sabemos que a ellas responde una realidad mundana trascendente?*

Descartes responde que siendo esas ideas infundidas por Dios, Este no puede engañarse ni engañarnos; y por eso, con ellas conocemos la realidad.

Pero el P. Mersenne le objetaba con razón: ¿cómo sabemos que a nuestra idea de Dios responde la realidad de Dios? ¿Quién nos puede asegurar de

esa correspondencia? Descartes no puede responder lógicamente a esa objeción. El alma humana queda encerrada en una inmanencia racionalista, de ideas desprovistas de realidad. Descartes ha perdido la aprehensión del mundo real.

Más grave es el inmanentismo racionalista de la Monadología de Leibniz. *Toda la realidad está formada por mónadas o entes espirituales e indivisibles, con acción cognoscitiva y apetitiva puramente inmanente. En la vida vegetativa esta vida es inconsciente, imperfectamente consciente en los sentidos y consciente en la intelectiva. Pero todas ellas son inmanentes, sin acción posible de una sobre otra. Para explicar la acción de un ente sobre otro Leibniz ha inventado una solución completamente arbitraria y absurda, la armonía preestablecida. Dios hace que a cada movimiento inmanente de un ente responda otro inmanente en otro ente, como si aquél influyera en él. No hay comunicación de la inteligencia con otros entes. El conocimiento, como toda la actividad de las mónadas, queda encerrado en la inmanencia.*

La conclusión es que, pese a las intenciones realistas de Leibniz, su sistema conduce a un inmanentismo racionalista total. La inteligencia está enteramente enclaustrada en sí misma, desprovista de todo otro ser trascendente.

Y mucho más grave aún es el inmanentismo panteísta de Spinoza. *No sólo se trata de un racionalismo total sino de un panteísmo, que identifica a Dios con el mundo. La substancia es la que existe por sí misma y, por eso, es infinita, única y divina. En ella distingue Spinoza la* natura naturans *y la* natura naturata. *Esta sería la propia de las creaturas, pero identificada por los dos extremos sensista y racionalista. Realmente hay una sola substancia divina, sin mundo trascendente a ella.*

El empirismo se atiene a la intuición sensitiva, aprehende el ser concreto sin de-velarlo formalmente tal, por la falta del conocimiento intelectivo espiritual con su objeto formal: el ser trascendente.

El racionalismo incide en una inmanencia desvinculada del ser real, es el dato de la intuición sensitiva, de la que prescinde o deteriora.

Aprehensión intuitiva del ser pero oculto en la materia, y reducido a puros fenómenos, el empirismo y el positivismo se quedan en un fenomenismo inmanentista y, en definitiva, en un inmanentismo nihilista.

Aprehensión de un ser desvinculado del ser material, dado por los sentidos inmediata o intuitivamente al hombre, donde comienza la aprehensión del ser, el racionalismo conduce lógicamente a un inmanentismo racionalista y, a las veces, panteísta.

Por los dos caminos, paradojalmente, estas dos posiciones opuestas y extremas, que separan el sentido de la inteligencia, pierden la aprehensión del ser trascendente. Al escindir el conocimiento sensitivo del intelectivo, por un camino o por el otro opuesto, conducen a un inmanentismo ya fenomenista y nihilista, *el primero,* ya idealista el segundo.

C) El Kantismo

Entre los dos extremos que deforman el conocimiento humano, haciéndolo o puramente sensitivo o puramente intelectivo, se ubica Kant, que quiere unir ambos conocimientos. Su intención estaba bien encaminada. Pero su realización resultó deformante del conocimiento y por eso fracasó.

Kant, admitía las ciencias y la moral, dudaba de la metafísica y, por eso, se plantea el problema si es posible al conocimiento humano elaborar una metafísica.

Antes de intentar hacer un sistema metafísico, él quiere saber si la inteligencia humana es capaz de hacerlo. Por ello intenta un análisis del conocimiento en la Crítica de la Razón Pura. *Distingue él la* Estética trascendental, *que trata del conocimiento sensible, la* Analítica trascendental, *que versa sobre los conceptos y juicios de la inteligencia; y finalmente la* Lógica trascendental, *que trata de las* ideas.

Para llegar a la aprehensión del ser real se requiere la conjunción del conocimiento sensitivo, que aprehende intuitivamente el ser real concreto sin de-velarlo —oculto por la materia— y del conocimiento intelectivo, que desde los datos concretos de la intuición sensitiva de-vela el ser formalmente tal y lo aprehende en su realidad trascendente. ¿Cómo? Por la abstracción, que es el punto principal de este trabajo que desarrollaremos más adelante.

Pero antes vamos a detenernos en el esfuerzo de unir ambos conocimientos, realizado por Kant, pero fracasado por su formalismo o trascendentalidad, que ha subjetivado e inmanentizado la objetividad del ser trascendente.

Porque la trascendentalidad o apriori kantiano son puras condiciones vacías de contenido real, que desde la subjetividad se aplican a un contenido para convertirlo en fenómeno o en objeto, *según se trate de la trascendentalidad de la sensibilidad o de la inteligencia, respectivamente.*

Lo único que no depende del sujeto en Kant es el dato sensible: *el color, el olor, etc. Pero tal dato no se da aislado, es siempre informado por las formas a priori de la sensibilidad:* el espacio y el tiempo. *Los datos externos son informados con las dos formas de espacio y tiempo; los datos internos, vg. un dolor o una alegría, con una sola forma: la del tiempo.*

Estas formas no son conceptos universales de la inteligencia, porque son individuales: sólo hay un espacio y sólo hay un tiempo. Por eso pertenecen a la Estética *o sensibilidad trascendental.*

Los datos informados por el espacio y el tiempo constituyen los fenómenos. *El fenómeno es ya una elaboración de una forma a priori —el espacio y el tiempo— que desde el sujeto constituye tal al dato.*

Pero las condiciones trascendentales o a priori más importantes son las de la Analítica trascendental, *la unidad de la conciencia o* "apercepción", *que llama*

Kant, y que se aplica a los fenómenos según doce formas *o* conceptos, *para transformar el fenómeno en* objeto.

La forma o concepto kantiano de la inteligencia es vacío y carece de contenido objetivo, sólo confiere universalidad al fenómeno, con lo cual lo separa del sujeto individual, y le confiere así objetividad. *El fenómeno con las formas o conceptos trascendentales se convierte en objeto;* pero no en objetos reales, sino puramente trascendentales e inmanentes. "La cosa en sí", la realidad verdadera queda más allá del alcance de la inteligencia, *que no conoce, sino que sólo informa fenómenos para transformarlos en objetos.*

Esta unidad de la conciencia se aplica según doce modos o formas *a los fenómenos para convertirlos en objetos mediante el* "esquema"; *el cual, en definitiva, es la forma del tiempo de la sensibilidad, que une el fenómeno con la forma de la inteligencia. Así cuando varios fenómenos se dan simultáneamente en el tiempo, la conciencia les aplica la forma de* substancia, *si son sucesivos les aplica la forma de* causalidad, *y así las otras formas. El tiempo es quien hace de intermedio y vincula la sensibilidad con la inteligencia.*

Todo el formalismo kantiano reduce la objetividad del ser trascendente a puros conceptos vacíos, cuya única función es convertir el fenómeno en objeto, pero dentro de la inmanencia, dejando más allá de su alcance el ser real. Lo único que conoce la inteligencia son los fenómenos objetivados *por las formas a priori, vacías de contenido real.*

También Santo Tomás sostiene que los conceptos universales no son reales en el modo de concebir las cosas, sólo existen en la mente. Pero hay una diferencia esencial con los conceptos de Kant. Pues estos conceptos kantianos son vacíos, puras formas que no poseen otro contenido que el del fenómeno, al que transforman en objeto al conferirles universalidad.

En cambio, el concepto universal tomista, que como tal sólo existe en la mente, posee un objeto real: el ser o esencia del ser trascendente *tomado por la abstracción del objeto sensitivo, según expondremos más adelante. Lo subjetivo en Santo Tomás es sólo el modo conceptual de aprehender la realidad trascendente, que no la alcanza por intuición sino por abstracción. Pero el concepto del Aquinate tiene un objeto propio, esencialmente superior al de los sentidos, que es el* ser objetivo trascendente, *aprehendido formalmente como tal, como ser, pero de un modo abstracto, según expondremos más adelante.*

El concepto tomista es también un apriori, *una condición que desde el sujeto condiciona la aprehensión del objeto real; pero es un apriori que no modifica el objeto real. Unicamente es necesario para la aprehensión de éste, según veremos en su lugar.*

Esta información del concepto sobre el fenómeno es lo que Kant llama la síntesis a priori. A priori, *por el concepto trascendental vacío,* y sintético *por el contenido fenoménico. En verdad el llamado* conceptualismo kantiano *no supera el* empirismo. *Lo único que conoce el concepto o forma de la inteligencia es el fenómeno de los sentidos.*

La Lógica trascendental. *Las categorías o formas kantianas sólo valen cuando informan a los fenómenos* –Analítica trascendental–, *cuando constituyen una síntesis a priori en el sentido expuesto.*

Pero cuando esas categorías o formas carecen de contenido fenoménico son vacías y carecen de valor. Unicamente sirven para unificar los fenómenos exteriores –del mundo–, interiores –del yo– y de los fenómenos en general –Dios–.

Pero en cuanto quieren significar esas realidades metafísicas del mundo, del yo y de Dios, las Ideas que llama Kant, carecen de valor, porque tales realidades no incluyen fenómenos.

La realidad objetiva de tales objetos es inaccesible para la inteligencia, está más allá de su alcance. Porque, una vez más, la inteligencia sólo vale en la síntesis a priori, cuando informa al fenómeno para convertirlo en objeto. De ahí el valor de las ciencias, para Kant, porque tratan de los fenómenos y no de la realidad en sí del ser trascendente, como la Metafísica.

Cuando tales formas pretenden alcanzar la realidad trascendente a ellas, que está más allá de los fenómenos, el ser real trascendente al sujeto –los objetos reales de la Metafísica– carecen de valor; constituyen una "ilusión trascendental".

Por eso los objetos reales de la metafísica, el mundo, el yo y Dios están más allá del alcance de las categorías de la inteligencia. Esta no las puede conocer o afirmar y tampoco las puede negar. Se trata de un riguroso-agnosticismo metafísico.

En definitiva, el conocimiento de Kant no puede aprehender el ser real trascendente, no puede elaborar la metafísica, queda bloqueado en un fenomenismo inmanentista de tipo trascendental.

Los grandes filósofos fenomenológicos, E. Husserl y Max Scheler, han criticado con rigor y con razón todo este formalismo apriorístico *de Kant, que desconoce y diluye el conocimiento de su verdadera realidad que no es constructivo de objetos, sino de-velador de los mismos; aprehensión intencional del objeto en el acto del sujeto, como realmente distinto de este. Kant ha substituido un análisis objetivo del conocimiento por una construcción arbitraria y apriorística del mismo, por un formalismo trascendental substitutivo de la verdadera realidad del conocimiento.*

En la Crítica de la Razón Práctica *Kant intentará recobrar esta realidad objetiva perdida en la metafísica por la inteligencia, mediante* postulados ciegos y sin pruebas, *para fundamentar la moral. Pero una vez cegado el camino de la inteligencia, no queda otra senda de acceso al ser. Y los postulados kantianos son arbitrarios y ciegos, sin fundamentación posible, que sólo la podría ofrecer la inteligencia, cuyo acceso al ser él ha anulado.*

(*Continuará*)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO *ESSE SUBSISTENS*

III

EL FUNDAMENTO DEL VERDADERO REALISMO DEL CONOCIMIENTO HUMANO

9. — La auténtica conjunción de los sentidos y de la inteligencia

Ni las posiciones unilaterales del empirismo y positivismo —sensación sin inteligencia— y del racionalismo —inteligencia sin sentidos— ni la de Kant, que quiso superarlas pero fracasó por su formalismo apriorístico, llegan a la verdadera concepción del conocimiento humano.

El hombre no es ni ángel ni bestia, no conoce con sólo el espíritu, la inteligencia, ni con sólo el cuerpo, los sentidos. La frase de Pascal: El hombre es mitad bestia y mitad ángel, tiene otro sentido paradojal.

Ya hemos dicho que los sentidos aprehenden intuitivamente el ser concreto bajo alguna formalidad fenoménica: esto coloreado, esto sonoro, etc. El ser está aprehendido bajo el fenómeno, pero no de-velado en su formalidad propia de ser, porque el ser en cuanto tal es inmaterial, inasible por los sentidos en su formalidad propia.

Para de-velarlo y aprehenderlo como tal, es menester la intervención del conocimiento espiritual de la inteligencia.

El problema consiste en cómo la inteligencia llega a de-velar ese ser oculto en los datos sensitivos. Porque el entendimiento es pasivo, debe pasar de la potencia al acto para ponerse en contacto con el ser velado en los sentidos, ya que no tiene ideas innatas, contra lo que creían Platón y Descartes.[1]

10. — El entendimiento agente y la abstracción

Es menester que la inteligencia inmaterialice el ser oculto en la materia de los datos sensitivos para conferirle inteligibilidad en acto. En efecto, la materia primera, por su mismo concepto, es enteramente indeterminada —"no es esencia, ni cualidad, ni cantidad, ni ninguna determinación del ser", dice Santo Tomás— la quididad o esencia del ser no puede manifestarse sin independizarse de ella, sin espiritualizarse.

Por eso, es menester una función de la inteligencia, no para conocer sino para hacer inteligible el ser oculto en el dato sensible, es decir, para desmate-

[1] S. *Th.*, I, 79, 1, 1.

rializarlo y darle una existencia en un acto espiritual. "Es necesario una virtud intelectiva de parte del intelecto, que haga inteligible en acto los objetos materiales dados por los datos sensitivos de la fantasía, por abstracción de las especies –las notas específicas– de las condiciones materiales. Y por eso es necesario el entendimiento agente. El entendimiento agente abstrae las formas universales de las condiciones particulares", determinadas por la materia, es decir, desmaterializa y espiritualiza las esencias de los objetos materiales.[2]

Este entendimiento es individual, de cada uno, no es universal, como pretendía Averroes, pues debe actuar en cada uno, como complemento del entendimiento pasivo.[3]

Tal función la ejerce el entendimiento agente, que confiere acto espiritual al ser del acto sensitivo, con lo cual le confiere inteligibilidad en acto.

El acto del entendimiento agente es el apriori, *que, sin deformar el objeto, el* ser *del dato sensitivo, lo hace existir en su propio acto espiritual y por eso le confiere inteligibilidad en acto. Aristóteles compara la actividad del entendimiento agente con la luz que ilumina la imagen, la hace visible, sin deformarla. Así en el cine la luz ilumina la película y hace que su objeto, obscuro y oculto en ella, quede iluminado y visible en la pantalla sin ser deformado. La luz no transforma ni modifica en nada la imagen de la película. Así el entendimiento agente, o actividad espiritualizante de la inteligencia, confiere espiritualidad al objeto del dato sensitivo, al hacerlo existir en un acto espiritual desmaterializado, en el cual logra cognoscibilidad en acto. Es el mismo objeto de la fantasía sensitiva material, trasladado, sin materia, a un acto espiritual que le confiere inteligibilidad en acto.*

La actividad del entendimiento agente es el apriori, *la condición que desde el sujeto hace inteligible en acto el objeto de la sensación, al hacerlo existir en un acto espiritual. Pero es un* apriori, *que en nada modifica el objeto, sólo lo hace inteligible en acto al conferirle existencia espiritual. Nada tiene que ver con el apriori kantiano, constructivo del objeto, que informando al fenómeno lo transforma en objeto, es decir, es un apriori constructivo de éste.*

Este objeto existente en cuanto espiritual y, como tal, inteligible en acto, se logra por la abstracción.[4]

El entendimiento agente al dar existencia en el acto espiritual, sin modificarlo, al objeto de los sentidos, lo abstrae de la materia, que impedía su inteligibilidad en acto.

Al objeto existente en un acto espiritual, que le ha conferido el entendimiento agente y lo ha hecha inteligible en acto, lo llama Santo Tomás species impressa; *es el objeto ya espiritualizado capaz de determinar al entendimiento pasivo, porque es un objeto inteligible en acto.*

---

[2] *S. Th.*, I, 79, 3; *C. G.*, II, 77; *De Ani.*, a. 4, y III *De Ani.*, Lec. 10; *De Spirit. creat.*, a. 9.

[3] Rolfes, uno de los grandes comentaristas de Aristóteles afirma que la tesis de Santo Tomás contra Averroes expresa el verdadero pensamiento de Aristóteles.

[4] *S. Th.*, I, 79, 3.

Toda esta actividad del entendimiento agente, que confiere existencia espiritual e inteligibilidad en acto al objeto de los sentidos es inconsciente, llegamos a conocerla por un raciocinio a partir del conocimiento del entendimiento pasivo.

Porque así como desde la imagen iluminada en el cine deducimos la existencia de la luz que ha hecho visible en acto la película obscura, así también es necesario que una actividad espiritual abstraiga el ser ininteligible en acto por la materia, que le impide su inteligibilidad, y le de existencia inteligible en un acto desmaterializado o espiritual. El ser objetivo material necesita de una actividad espiritual del entendimiento agente, que sin deformarlo en sus notas objetivas, lo haga independiente de la materia, lo haga existir en un acto espiritual.

Esta función del objeto espiritualizado e inteligible en acto por la actividad del entendimiento agente es ejercida por la species impressa, *capaz de determinar objetivamente al entendimiento pasivo. Es un* medium quo, *un medio* mediante el cual *el entendimiento pasivo es determinado objetivamente para elaborar el acto de entender.*

11. — De la species impressa a la species expressa o el concepto

Una vez en acto inteligible el objeto es capaz de determinar al enterdimiento pasivo, para que pase de la potencia al acto de aprehender o conocer el objeto.

El entendimiento es tanquam tabula rasa, in qua nihil scriptum est, *dice Santo Tomás traduciendo literalmente a Aristóteles; no tiene ideas innatas y todos sus conocimientos le vienen originariamente de los sentidos. Por eso, en este primer paso el entendimiento es pasivo. Sin sentidos la inteligencia no puede conocer. No posee ideas innatas ni tampoco infundidas directamente por Dios, como querían Platón y Descartes, respectivamente. La prueba está que cuando el hombre carece de uno o varios sentidos desde el nacimiento carece de los conceptos o ideas correspondientes.*

El problema, como hemos visto, consiste en cómo los objetos materiales captados por los sentidos, cómo el ser oculto en los fenómenos de éstos, pueda llegar a determinar el entendimiento espiritual.

Por eso ha sido necesario todo el proceso de la abstracción *del entendimiento agente, que hace existir en acto espiritual y, por eso, inteligible en acto el ser objetivo tomado de los sentidos.*

Este objeto existente en acto espiritual; la species impressa, *determina objetivamente al entendimiento, lo fecunda con su objeto inteligible; y de esta fecundación del entendimiento pasivo nace el concepto* —lo concebido—, *hijo del entendimiento pasivo fecundado por el objeto espiritual de las* species impressa. *Ya en acto el entendimiento pasivo pasa a ser activo, a conocer el objeto trascendente. En otros términos por la determinación del objeto espiritualizado de las* species impressa, *el entendimiento pasivo formula ya activamente el* con-

cepto, *en el cual aprehende el ser trascendente. El concepto es un acto subjetivo del entendimiento pasivo, pero ya en actividad,* en el cual —medium in quo— *está presente el objeto del ser trascendente como distinto del acto aprehendente del sujeto.*

En el concepto la mente aprehende el ser objetivo trascendente, abstracto de su materia individual, que impedía su inteligibilidad en acto. Por eso, en el concepto lo primero aprehendido es el ser objetivo, abstractamente concebido, sin su materia individual, y sólo por reflexión se conoce el concepto subjetivo o el acto intelectivo, que lo sustenta en su seno, pero como realmente distinto de éste.[5]

Por eso, lo primero que conocemos es el objeto trascendente —el cogitatum o noema— *y sólo implícitamente y luego explícitamente por reflexión el acto del sujeto cognoscente* —el cogito o noesis—.

Notemos, para terminar este punto, con Santo Tomás, que, aunque el entendimiento agente y el entendimiento pasivo son realmente distintos, sin embargo los dos concurren a un solo entender, como lo hemos expuesto[6]

12. — Intelección y verbo mental

Para mejor precisar lo anteriormente expuesto conviene recordar la distinción que hace Santo Tomás entre causalidad o acción física predicamental y causalidad metafísica.[7]

La primera es la causalidad propia de los seres materiales: una causa que mediante su acción produce un efecto realmente distinto de ella.

La segunda es propia de los seres espirituales: produce una acción sin efecto distinto de ella, que permanece inmanente en la misma causa.

Esta acción metafísica es propia del conocimiento espiritual; y va identificada con la inmaterialidad perfecta o espiritualidad constitutiva del conocimiento, como hemos visto antes. Así en Dios su Acto puro de conocer se identifica con el Acto puro de su Divina Esencia. Conocimiento divino y Esencia divina conocida son realmente idénticos. La causa metafísica es perfecta.

También la inteligencia humana actúa con una causalidad metafísica, como conocimiento espiritual que es y, por eso, su acto de conocimiento está identificado con el objeto conocido, pero como realmente distinto de él. Porque por su finitud *el acto de entender humano no se puede identificar realmente con el objeto conocido, sino sólo inmaterial o intencionalmente. El acto de entender está no real sino intencional o inmaterialmente identificado con el objeto: sujeto y objeto, como dijimos antes, coexisten en un mismo acto con esta identidad intencional, pero con una distinción real. Lo que queda en claro es que no puede haber acto de entender sin un objeto entendido.*

---

5 *De Ver.*, 10, 8.
6 *De Ani.*, a. 4 ad 8.
7 *In D An.*, II, Lec. 24, N. 501 y sigts., y sobre todo De Ver. II, II.

Pero precisamente por ser finito, el acto de entender humano necesita causar, per accidens *su efecto: el* verbo o concepto, en el cual –in quo– *se identifica intencionalmente con su objeto trascendente. En efecto, la inteligencia humana, de un alma unida substancialmente al cuerpo, no posee ideas innatas –es, como dice Santo Tomás "como una tabla rasa en la cual no hay nada escrito"– y tiene que ponerse en contacto con su objeto, la realidad trascendente, mediante los sentidos. Ahora bien, el* ser *de los seres corpóreos intuitivamente dados a los sentidos –en sí mismo inmaterial– está sumergido en la potencia de la materia, que impide su inteligibilidad en acto. Para lograr esta inteligibilidad en acto del ser trascendente, ya hemos visto que es necesaria la* abstracción, *que lo separa de esa materia que se lo impide.*

Y para lograr esta abstracción que pone en acto la inteligibilidad del objeto, es necesaria la acción del entendimiento agente *y de la* species impressa *tal como lo acabamos de exponer.*

Pero quede en claro que toda esta acción causal abstractiva de la inteligencia es necesaria per accidens, *por tratarse de una inteligencia finita de un alma unida substancialmente a la materia y dependiente de los sentidos materiales para ponerse en contacto con su objeto real o trascendente.*

Pero la intelección en sí misma *sigue una causalidad metafísica, en la que su acción permanece inmanente en el sujeto.*

Ahora bien, según lo antes expuesto y lo que ahora afirmamos de la acción metafísica en que consiste la intelección, debemos distinguir con claridad cuatro elementos que intervienen en el acto de entender.

1) La acción abstractiva del entendimiento agente;

2) La species impressa por él formada y que determina o fecunda con el ser inteligible en acto por la abstracción, al entendimiento pasivo;

3) El concepto subjetivo o acto con que el entendimiento pasivo por la fecundación de las species impressa está identificado intencional o inmaterialmente con el objeto o ser trascendente, que es, por eso un medium in quo *el ser u objeto trascendente está presente a la vista y a la contemplación inmediata de la inteligencia. Tal el concepto objetivo o verbo mental;*

4) Y finalmente la intelección propiamente tal, *que es la aprehensión o visión del objeto trascendente presente en el concepto objetivo o verbo mental.*

No debe pues confundirse el verbo mental o concepto objetivo –en el cual se hace presente el objeto trascendente– causado por todo el proceso que acabamos de exponer antes, y que es necesario per accidens, por la situación de nuestra inteligencia finita y encarnada, *con la* intelección propiamente tal, *que es una acción metafísica, en cuya inmanencia su acto está identificado intencional o inmaterialmente con el ser trascendente, realmente distinto de él,*

Por eso, la intelección no es una imagen de la realidad trascendente —como quiren Descartes y otros autores— sino la aprehensión inmediata de la misma de un modo intencional e inmaterial en el acto de entender.

Por eso, en la intelección no cabe preguntar cómo corresponde un ser o realidad trascendente a su acto de entender. Esto es un pseudo-problema, una posición absurda, porque desconoce y destruye la realidad misma de la intelección, cuyo acto está inmaterial o intencionalmente identificado con el ser trascendente, como realmente tal o distinto del mismo acto de entender.

En una palabra, no cabe intelección o acto de entender sin una identidad intencional con el objeto trascendente a ella.

Husserl lo ha visto también cuando afirma que en la intelección no cabe nóesis sin noema: *acto de entender sin realidad entendida realmente distinta de ella, pero con ella intencionalmente identificada.*

13. — El Realismo Intelectualista o el Intelectualismo Realista

El objeto inmediatamente alcanzado en el concepto objetivo, es el ser trascendente abstracto de su materia individual. Pero el ser objetivo trascendente, abstracto de su materia, es alcanzado inmediatamente. Maritain lo llama una "intuición abstractiva". *No es intuición en sentido riguroso, porque el objeto no es aprehendido en su realidad concreta existente; pero puede llamarse intuición abstractiva, porque a través de la abstracción el objeto es alcanzado inmediatamente en su realidad trascendente.*

Por la abstracción se logra así el contacto inmediato de la inteligencia con el ser trascendente, según expusimos al comienzo de este trabajo.

El concepto, fruto de la fecundación del ser objetivo abstracto y espiritualizado por el entendimiento agente en el entendimiento pasivo, es un acto subjetivo, que contiene el ser u objeto trascendente de una manera intencional. *El objeto está contenido en el concepto, no en su realidad concreta, pero sí abstracta e inmediatamente en su realidad trascendente, como distinto del acto cognoscente. Por eso el concepto, decíamos, es* medium in quo, *medio en el cual es aprehendido inmediatamente el objeto trascendente. Esta es la realidad del conocimiento: en el acto cognoscente de un modo intencional, es decir, como distinto de él, está presente el objeto real, el ser trascendente abstractamente concebido. En el seno de su acto el conocimiento aprehende el ser trascendente como distinto de él u* ob-jectum.

Por eso, según dijimos más arriba, en el conocimiento lo primero que aprehendemos es el objeto real intencionalmente presente en el acto cognoscente y sólo luego por reflexión conocemos el acto. Y por raciocinio descubrimos, según lo acabamos de hacer, cómo el objeto real sensitivo ha penetrado espiritualizado e inteligible en acto en la inteligencia, para ser aprehendido por ella.

14. — La evidencia de la objetividad trascendente del objeto conocido

La aprehensión del objeto o ser trascendente por el acto intelectivo es una verdad evidente. Plantear el problema de cómo el acto intelectivo es conforme con un objeto que está fuera de él, es un falso planteo. Es el llamado "problema del puente", que desconoce y deforma, en el mismo planteo, la realidad del conocimiento. Porque tal dualidad de un sujeto cognoscente, por un lado, y de un objeto trascendente fuera de él, por otro, es falsa. Así lo planteaba Descartes, y tenía que acudir a Dios para asegurarse de la conformidad de la idea, por una parte, y de la realidad por otra.

El acto del conocimiento es esencialmente intencional: *implica un acto cognoscente en el cual está presente el objeto trascendente como distinto de él.*

El planteo "del puente", desconoce la verdadera realidad del conocimiento y lo reduce a una imagen, lo deforma y supone que el acto cognoscente está desvinculado del objeto conocido, separado de él. Pero como afirma Santo Tomás y también E. Husserl, no hay acto cognoscente sin un objeto trascendente distinto de él, presente en él. Sin objeto presente en el acto cognoscente no hay conocimiento. La identidad intencional de noesis y noema, *de* acto cognoscente y objeto conocido, *es esencial y constitutiva del conocimiento.*

Por eso, que el concepto intelectivo alcanza el ser trascendente es una verdad evidente. Lo alcanza de un modo abstracto: lo inmediatamente alcanzado es la quidditas rei materialis, *la esencia o alguna de sus notas del ser material.*

15. — El juicio

Mediante el juicio la inteligencia une esas notas aprehendidas en el concepto real: son los primeros juicios, los juicios de existencia.

Pero más tarde, por experiencia y raciocinio, la inteligencia alcanza con el juicio niveles superiores del ser, los seres espirituales —como la naturaleza de la inteligencia y del alma humana y del mismo Dios, como lo veremos luego—. La inteligencia nunca puede actuar sin la aprehensión del ser trascendente, todos sus pasos están sostenidos e insertados esencialmente en este ser *tarscendente.*

El hombre, como animal racional, carece de intuición intelectual, propia de los seres totalmente espirituales. Conoce con el concurso del conocimiento sensitivo e intelectivo, de la manera como lo hemos explicado por la abstracción.

Por eso, el juicio, que inicialmente une el conocimiento sensitivo y el intelectivo, el concepto del objeto espiritual con la realidad material, suple imperfectamente la intuición intelectual, propia de los seres espirituales.

El juicio del sujeto no sólo aprehende la identidad del objeto aprehendido abstractamente en el concepto —la esencia abstracta— con la realidad concreta,

sino que tiene conciencia además de esta aprehensión; él ve que tal esencia se identifica con la realidad.

16. – Prueba indirecta del Intelectualismo Realista o Realismo Intelectualista

La aprehensión del ser trascendente por el concepto objetivo, luego integrada con la realidad concreta por el juicio de existencia, es una verdad evidente. La inteligencia está en posesión inmediata del objeto trascendente en la inmanencia de su acto, como distinto de éste: una vez más, el conocimiento intelectivo es esencialmente intencional.

Como verdad evidente no se puede demostrar. Además esta demostración es imposible, porque habría que hacerla con la propia inteligencia, que es la única capaz de aprehender el ser trascendente, para poderlo demostrar. Porque sólo la inteligencia es capaz de demostrar algo. Si no se supone su capacidad de conocer el ser trascendente, no se podría demostrar el valor de la inteligencia para aprehenderlo ni se podría demostrar nada.

Pero además de no necesitar demostración alguna por su evidencia, este valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente se lo puede demostrar indirectamente.

En efecto, todo intento de negar o poner en duda el valor de la inteligencia para alcanzar el ser trascendente, lo supone, porque si la inteligencia fuese capaz de demostrar que la inteligencia es incapaz de alcanzar el ser trascendente o que puede dudar de él, ya se supondría que la inteligencia es capaz de conocer el ser real del conocimiento. En otros términos, no se puede negar o poner en duda el valor de la inteligencia para aprehender el ser trascendente sin contradicción; ya que sólo podría demostrar tal capacidad o duda con una evidente contradicción, pues ya estaría demostrando su capacidad para conocer la realidad trascendente.

Lo importante es no romper la identidad intencional del conocimiento, entre objeto y sujeto.

Sintetizando lo dicho, podemos afirmar con Gilson en su obra El Realismo Metódico: *el idealista entiende –sólo sujeto– el* realista conoce: *identidad intencional de sujeto y objeto. El conocimiento es de la realidad trascendente, no del acto cognoscente aislado del objeto, no es mero acto de entender, sino entender algo distinto del acto.*

(*Continuará*)

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

CAPACIDAD DE LA MENTE HUMANA PARA ALCANZAR EL SER DE LAS COSAS, HASTA EL MISMO *ESSE SUBSISTENS*

IV

DEL SER DE LAS COSAS A DIOS

17. – Del ser trascendente inmediatamente dado al Ser en sí de Dios

Una vez que la inteligencia ha alcanzado la aprehensión del ser trascendente, los entes contingentes inmediatamente dados, es decir, los entes que como son podrían no ser, el conocimiento de Dios se alcanza mediante el principio de causalidad eficiente: "todo lo que comienza a existir o existe contingentemente debe tener una causa".

Este principio es analítico o evidente por sí mismo. Porque analítico no es únicamente el juicio en que el predicado está formalmente contenido en el sujeto –como pretende Kant– sino también cuando en el sujeto hay una exigencia esencial del predicado.

Y esto es precisamente lo que sucede con el principio de causalidad: lo que comienza a existir o existe contingentemente –es decir que así como existe podría no existir, que no tiene en sí la razón de existir– no puede darse a sí mismo el ser o el existir, sino que lo tiene que recibir de otro que ya lo posea; y si éste a su vez lo ha recibido de otro, es decir, es también contingente, supone otro ser que se lo haya dado. Pero en esta serie de dependencia causal no se puede ir al infinito, porque si no hubiera un primero, que existe por sí mismo, es decir, un Ser necesario o que es el Acto de Ser, que existe en sí mismo, nada habría llegado a existir, sólo sería la nada absoluta.

He aquí cómo lo expone brevemente Santo Tomás: "Todo lo que conviene a alguna cosa, o bien es causado por los principios de su naturaleza como lo visible en el hombre, o bien le adviene por un principio extrínseco, como la luz en el aire por influencia del sol. Y no puede ocurrir que la existencia –acto de ser– sea causada por la propia forma o quididad de la cosa –por la esencia–, porque en este caso la cosa sería causa de sí misma y se daría la existencia a sí misma, lo cual es imposible. Por lo cual es necesario que toda cosa, cuya existencia sea distinta de su naturaleza –esencia–, tenga la existencia por otro. Y puesto que todo lo que existe por otro se reduce a lo que existe por sí mismo, como a una causa primera, es necesario, por consiguiente, que haya alguna cosa que sea causa del ser de todas las cosas, porque ella misma es sólo existencia –Esse–; de otro modo habría que recurrir a una serie infinita de causas, ya que toda cosa que no es sólo existencia tiene una causa de su existencia, como se ha dicho. Es manifiesto, por tanto, que la inteligencia –el ángel– es forma –esencia– y existencia y que recibe su existencia de un pri-

mer ser, el cual es sólo ser o Existencia, y esta es la Causa primera que es Dios" [1].

Y tomando este mismo argumento en la tercera vía de la Suma Teológica, *dice el Aquinate: "Es imposible que todas las cosas que son tales —contingentes—, sean siempre: porque lo que es posible que no sea, alguna vez no es. Si por consiguiente todas las cosas son posibles que no sean, alguna vez nada fue en las cosas. Pero si esto es verdadero, también ahora nada sería: porque lo que no es, no comienza a ser sino por algo que es; si por consiguiente nada fue ser, fue imposible que algo comenzara a ser, y de este modo nada sería; lo cual es evidentemente falso. Por consiguiente, todos los entes no son puramente posibles, sino que algo es necesario en las cosas. (...) Por consiguiente, es necesario poner algo que sea Necesario por sí mismo (...); que es lo que todos llaman Dios"* [2].

Brevemente, desde que algo existe o existe por sí mismo y es el Acto puro de Ser, Dios, o supone este Acto puro de ser, sin el cual nada habría llegado a ser.

O existe el Ser necesario, que existe por sí mismo o nada existiría. Pero existe algo: los entes contingentes, luego existe el Ser necesario.

Santo Tomás da otros argumentos o "vías"; pero con este solo argumento basta para este trabajo. Porque si la inteligencia aprehende el ser trascendente inmediatamente dado, que es contingente, desde él debe llegar necesariamente al Ser en sí, al Acto puro de Ser, Dios, sin el cual aquel ser contingente inmediatamente dado no sería. O Dios o la nada absoluta. Pero hay ser trascendente inmediatamente dado a la inteligencia, luego hay un Ser en sí, un Acto Puro de Ser, un Esse, que es Dios.

18.— Apéndice

a) Sobre la Hermenéutica

En nuestro trabajo nos hemos referido a diversas posiciones, que, por desconocer la abstracción, por un exceso o por otro, conducen al inmanentismo. Así el empirismo, el racionalismo, el trascendentalismo kantiano, la fenomenología y el existencialismo no llegan a aprehender la realidad trascendente, el objeto tal cual es él es realmente en sí.

Actualmente la Hermenéutica deforma de otro modo la objetividad y aprehensión del ser trascendente del conocimiento humano, tal cual él realmente es. Ricoeur y principalmente Gadamer han instaurado esta nueva posición filosófica.

Según la Hermenéutica, el conocimiento aprehende la realidad trascendente, pero sólo a través de sus condiciones apriori subjetivas inherentes al acto cognoscente; como dice la palabra Hermenéutica, más que una aprehensión se trata de una interpretación del objeto.

---

[1] *De ente et ess.* C. v, a.4.
[2] *S. Th.*, I, 2, 3.

La inteligencia no aprehende la realidad como ella es, sino como ella es concebida subjetivamente, es decir, como es interpretada por el sujeto. En definitiva, se trata de un retorno de otro modo al idealismo trascendental: únicamente se conoce la realidad a través de las condiciones subjetivas o trascendentales del sujeto. La realidad en sí, como ella realmente es, queda más allá del alcance del conocimiento humano condicionado por su modo subjetivo de aprehenderla.

Este apriori está muy lejos de ser el apriori tomista, al cual nos hemos referido en el trabajo, que sólo ilumina o confiere inteligibilidad al objeto mediante la acción del entendimiento agente, sin deformarlo. Al abstraerlo de la materia individual, la esencia logra su inteligibilidad en acto, de un modo abstracto, pero sin deformación alguna en su realidad trascendente. Por eso, en el concepto objetivo —medium in quo— *la inteligencia aprehende el objeto trascendente tal cual él realmente es, bajo algunas de sus facetas esenciales. Luego, al integrar este concepto o faceta en la realidad individual concreta, mediante el juicio, la inteligencia la conoce tal cual ella es sin deformación alguna. El medio apriori subjetivo no modifica en nada la realidad aprehendida.*

En cambio, la Hermenéutica supone un apriori que impregna de subjetivismo al conocimiento de la realidad trascendente. La aprehensión de esta realidad trascendente no puede despojarse de este carácter subjetivo del conocimiento, que afecta y deforma la aprehensión del objeto. Es decir, que la inteligencia aprehende la realidad en sí, solo a través del modo propio subjetivo o interpretación del conocimiento. Se trata de algún modo de un retorno al inmanentismo trascendental.

Con una imagen podemos ilustrar la diferencia entre el apriori de la Hermenéutica con el apriori tomista. Este es una luz que ilumina y confiere inteligibilidad en acto al ser trascendente, tal cual él es sin deformación alguna, abstrayéndolo de la potencia de la materia individual, que impide su inteligibilidad en acto. Es como un cristal o una luz transparente que pone en acto la inteligibilidad del objeto —que estaba en potencia en la materia— sin deformarlo. Es como la luz del cine, que ilumina la película obscura y hace visible sus objetos, sin deformarlos.

En cambio, el apriori cognoscitivo de la Hermenéutica es como un cristal coloreado, que aprehende la realidad bajo el color subjetivo del cognoscente.

En última instancia, la Hermenéutica, supone un yo trascendental *—no a la manera kantiana o constructiva del objeto, sino aprehensiva subjetivamente del mismo— a través del cual, el entendimiento aprehende la realidad trascendente, no tal cual ella realmente es en sí, sino como la condiciona esta actividad trascendental del sujeto. El hombre no puede aprehender el ser trascendente tal cual él realmente es, sino como lo aprehende o interpreta su actividad subjetiva apriori o trascendental.*

Lo grave es que esta posición de la Hermenéutica ha penetrado en algunos círculos de filosofía cristiana, donde se confunde el apriori tomista con este apriori deformante del conocimiento.

b) El Perspectivismo de Max Scheler

No debe confundirse el perpectivismo de Max Scher con la Hermenéutica. Max Scheler supone que la realidad trascendente —o los valores a que él especialmente se refiere— es simpre la misma; la inteligencia humana la aprehende tal cual ella es. Pese a su posición inicial fenomenológica, Scheler de hecho es un realista.

El Perspectivismo supone que el hombre es un ser histórico, y que a través de los cambios y situaciones de la historia aprehende esa realidad trascendente siempre la misma, pero desde diversas y nuevas facetas.

Esto lo ha desarrollado principalmente en su doctrina de los valores. Estos y su jerarquía ontológica son siempre los mismos e inmutables. Pero el hombre cambia históricamente y aprehende con preferencia unos valores u otros, según la época en que le toca vivir. Este perpectivismo histórico —no historicista— es completamente admisible.

La realidad trascendente, siempre la misma, posee múltiples aspectos y es inagotable. La inteligencia humana únicamente accede a la realidad trascendente bajo conceptos abstractos o aspectos de la realidad; y por eso nunca agota la cognoscibilidad de la misma, siempre puede aprehender en ella nuevas facetas. La verdad de la realidad trascendente concreta es inagotable; y por eso la inteligencia puede acceder siempre a nuevos aspectos de la misma, sin cambiarla.

De aquí que en una época histórica se aprehendan con preferencia aspectos diversos de la misma e inmutable realidad trascendente, que los de otra época. Más aún, con el correr de las épocas históricas, se descubren nuevos aspectos de la misma realidad trascendente, se acrecienta su conocimiento, permaneciendo ella siempre la misma.

Este Perspectivismo permite el acrecentamiento del conocimiento humano: va de-velando nuevas facetas en la misma realidad trascendente, en sí misma inmutable, presente en la inteligencia humana.

Por eso, mientras la Hermenéutica, en última instancia, deformó el conocimiento humano de la realidad trascendente e impide el acceso a ella tal cual realmente es en sí, a través de las condiciones del yo trascendental, el Perspectivismo de Scheler aprehende la realidad trascendente tal cual ella es —y concretamente los valores— descubriendo en ella nuevos aspectos a través de la posición histórica del hombre frente a ella.

Negar el Perspectivismo, sería desconocer el carácter histórico del hombre y de la inteligencia humana, que le permite descubrir nuevos aspectos o facetas de una realidad trascendente, inmutable en sí misma, porque el entendimiento humano, no es intuitivo y sólo aprehende de la realidad tal cual ella realmente es, aspectos o facetas abstractos, pero objetivos, sin agotar nunca su cognoscibilidad objetiva.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI